

PETR KOMENDA*

Katoličtí intelektuálové v čase krize a časopis Vyšehrad: léta 1945–1948

KOMENDA, P.: Catholic Intellectuals in the Time of Crisis and the Magazine Vyšehrad: Years 1945–1948. *Slavica Slovaca*, 59, 2024, No 3, pp. 471–478 (Bratislava).

Stalinist ideology grew stronger in the Czech lands between 1945 and 1948. At this time, a time of radical social change, Catholic intellectuals were on the one hand trying to defend the continuity of millennia of Christianity, and on the other hand, they had to cope with contemporary thought impulses that responded to the crisis of post-war Europe. In the 1930s, Catholic intellectuals drew on the ideas of Léon Bloy and especially Jacques Maritain, but after the war, thinkers who followed Thomas Aquinas had to come to terms with French existentialism (Jean-Paul Sartre), which influenced especially the younger generation. The middle generation of Catholics (Jan Čep, Dominik Pecka, Aloys Skoumal, etc.) was therefore aware that they had to seriously address the impulses offered by the philosophy of existence in response to the crisis of spiritual values in Europe. We have decided to examine this situation more closely through the transformations of four editions of the magazine Vyšehrad, which was published from autumn 1945 to December 1948 (after which it was banned). We want to find out how different inspirations and ideological pressures influenced the relations between the middle and young generation of Catholic intellectuals.

Czech Spiritual literature, French personalism, French existentialism, Stalinist ideology, Jan Čep, Magazine Vyšehrad.

V letech 1945 až 1948, v ideologizujícím českém prostoru s pronikajícími prvky stalinismu, se katoličtí intelektuálové ocitají v situaci obrany tradice a kontinuity tisíciletého křesťanského vývoje, zároveň se však musí vyrovnávat s dobovými myšlenkovými impulsy, které vzcházejí ze situace krize, v níž se po druhé světové válce ocitla nejen levicová a liberální Evropa, ale i katolická modernita.

V této atmosféře na podzim roku 1945 začíná vycházet časopis *Vyšehrad*, „list pro křesťanskou kulturu“, v prvním ročníku jako čtrnáctideník, později jako měsíčník.¹ Hned v úvodním čísle se redakce přihlašuje k cyrilometodějské tradici a publikuje Bernanosův *List Evropanům 1941*, v němž francouzský spisovatel varuje před abdikací demokratické Evropy vůči totálnímu státu, byť by se tak mělo stát „ve jménu míru“.² Záměrem redakce, kterou v této době vedl Aloys Skoumal, je úsilí o obnovení kontinuity dvoutisíciletého křesťanského dědictví Evropy, i varování před totalitarismem. Uvedené směřování periodika bylo očekávatelné. Redakce prvního ročníku totiž sestává z katolické literární generace z konce dvacátých a počátku třicátých let, jejímiž nejvýznamnějšími představiteli byli Jan Zahradníček, Jan Čep a literární kritik Bedřich Fučík.

* Mgr. Petr Komenda, Ph.D. ORCID 0000-0002-9945-3290, Katedra bohemistiky, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého Olomouc, petr.komenda@upol.cz.

¹ Časopis Vyšehrad vycházel nejprve jako čtrnáctideník, později jako měsíčník od září 1945 do prosince 1948; ze čtvrtého ročníku vyšlo pouze 6 čísel, pak bylo periodikum násilně umlčeno.

² Bernanos, G.: *List Evropanům 1941*. In: *Vyšehrad*, 26. 9. 1945, r. 1, č. 1, s. 6–9. Z francouzštiny text přeložil Jan Čep.

Tito autoři se již ve třicátých letech stali prvními důraznými obhájci české krajiny, která až do poloviny dvacátého století v sobě nesla kontinuitu krajinného rázu s významnými barokními rysy. Hodnotu venkovské krajiny provázali s tzv. přirozeným světem, do něhož promítli duchovní paměť národa, jeho křesťanské kořeny, i archaické struktury tradiční zemědělské krajiny. Není pochyb o tom, že literární regionalismus, který ve svých úvahách rozvíjí literární kritik a přítel katolických básníků Bedřich Fučík (přednášky *Rodná krajina básníková* či *Básníci západní Moravy*),³ zdůrazňuje duchovní rozměr kraje. Básník se stává architektem místa, měl by vyslovit duši regionu. Sakrální, liturgický čas překlenuje profánnost našeho existování, a proto můžeme svět vnímat jako přirozený, jako krajinu domova. Ne že by básník přirozeného světa nevěděl o marnosti; je si vědom toho, že za hranicemi jeho světa je máchovská nicota; ta je však harmonizována duchovním úsilím o řád. Nicota a cizota jsou proto vždy chápány na pozadí konceptu přirozeného řádu jako jeho ohrožení.

Rodný kraj, tato velká metafora vyrůstající z konceptu „posvátných Čech“ (Bohemia Sancta), je však již od třicátých let vnímán jako bytostně ohrožený projekt, a tak tím více se jej snaží katoličtí intelektuálové hájit i v časech poválečných. V našem periodiku se uvedené konkretizuje v tematicky uspořádaných číslech, jež jsou věnovány Slezsku, Těšínsku, Hlučínsku, Kladsku (jejich etniku, kultuře, řeči, literatuře, historii, lidovým zvykům) – což jsou regiony, které jako územní celky nepřínáležely Československu, ale byly kdysi součástí zemí Koruny české.⁴

Rovněž studie, které provázejí první ročník *Vyšehradu*, usilují o obhajobu konceptu přirozeného světa a používají při ní tomistické argumenty. Uvedme alespoň statě Dominika Pecky *Společnost a společenství*,⁵ *Křesťanský realismus*⁶ či *Krédo moderního člověka*,⁷ v nichž se ke kritice materialistických světonázorů (buržoazního kapitálu i marxistického kolektivismu) využívá znalostí Maritainových i Mounierových filozofií.

Manifest personalismu Emmanuela Mouniera *Misto pro člověka* i kniha Jacquese Maritaina *Křesťanský humanismus* vyšly ve Francii v roce 1936.⁸ Obě knihy podrobily zdrcující kritice marxistický kolektivismus a jeho dehumanizující podobu, jež se realizovala v Sovětském svazu, rovněž se však vymezily vůči sobeckému individualismu buržoazního světa. Pochopitelně u obou myslitelů nalézáme též rozdíly: zatímco Maritain pojímal sovětský komunismus jako nejohroživější podobu antropocentrického odklonu od Božího řádu, který započal již v renesanci, dle Mouniera marxismus sice vyjadřuje legitimní potřeby utlačovaných dělníků, ale v sovětské praxi vedl k ještě větší dehumanizaci člověka. Odtud pak vyplývají rozdíly v postoji vůči liberální demokracii: Maritain je vstřícnější než poválečný Mounier, jehož revue *Esprit* se orientuje levicově.⁹

Pokud tedy Dominik Pecka ve své stati *Krédo moderního člověka* sděluje, že „moderní člověk odmítá osobního Boha“, aby jej nahradil „náhražkovým bohem, jímž jsou především peníze“ – „v kapitalistickém řádu je zlato zabsolutněno“ –, a pokud k tomu dodává, že druhým a třetím

³ Fučík, B.: *Rodná krajina básníková*. In Binar, V. (ed.): *Dílo Bedřicha Fučíka*, sv. 6. Praha: Triáda, 2003, s. 49-53, 54-79. Přednáška *Básníci západní Moravy* se nejspíše uskutečnila v roce 1932, u předchozí se datum přednesení nezjistilo.

⁴ Jednotlivým regionům zemí Koruny české se věnoval především první ročník časopisu.

⁵ Pecka, D.: *Společnost a společenství*. In: *Vyšehrad*, 19. 12. 1945, r. 1, č. 8, s. 1-3.

⁶ Pecka, D.: *Křesťanský realismus*. In: *Vyšehrad*, 15. 1. 1947, r. 2, č. 2-3, s. 17-19.

⁷ Pecka, D.: *Krédo moderního člověka*. In: *Vyšehrad*, 19. 2. 1947, r. 2, č. 5-6, s. 68-71.

⁸ Mounier, E.: *Manifeste au service du personnalisme* Paris: Aubier-Montaigne, 1936. 242 s.; Maritain, J.: *Humanisme intégral: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: Fernand Aubier, 1936. 334 s.

⁹ Podrobně o vztahu obou autorů k politickým otázkám pojednává Amato, J.: *Mounier and Maritain. A French Catholic Understanding of the Modern World*. Ypsilanti, MI: Sapientia Press, a division of Ave Maria University Communications, 2002. 215 s.

náhrazkovým bohem jsou moderní stát a sám člověk,¹⁰ evidentně při těchto větách vychází z četby obou francouzských myslitelů.

Katoličtí intelektuálové střední generace, kteří vedli *Vyšehrad* či do něj přispívali, byli dobře připraveni na konfrontaci s marxisty už proto, že pečlivě sledovali kulturní dění ve Francii; ostatně knihy Jacquesa Maritaina začaly být do češtiny překládány již od počátku třicátých let (recenze i překlady jeho děl v té době vycházely v dominikánském časopise *Na hlubinu* i v tomistické dominikánské revue *Výhledy*).¹¹ Uvedené porovnejme s výrokiem Jana Čepa ze stati *Křesťan a svět*, který působí zcela analogicky k tvrzením Dominika Pecky a který dokazuje, že Maritainovy i Mounierovy analýzy se po válce staly běžnou součástí argumentačního repertoáru katolického intelektuála: „*Člověk udělal boha sám ze sebe. Jenomže bůh stvořený netvoří, ale aspoň může ničit. – Vstupujeme do doby, praví Jacques Maritain, kdy všechna naděje, namířená níž než na srdce Kristovo, bude zklamána.*“¹²

Ještě před českým vydáním Maritainova *Křesťanského humanismu* (1947) a Mounierova manifestu *Místo pro člověka* (1948),¹³ které bylo určeno široké čtenářské obci, se redaktori snažili jejich myšlenky zpřístupnit skrze časopisecké zveřejnění¹⁴; kromě toho zde také vycházely texty od Étiennea Gilsona,¹⁵ Daniela-Ropse,¹⁶ Juliána Greena¹⁷ a dalších.

Obranné reakce autorů *Vyšehradu* vůči útokům z levicového tábora tak vyplývaly nikoli z defenzivy ideové, ale čistě mocenské. Navíc sociální otázku, kterou levice předhazovala katolické církvi, lidé kolem našeho časopisu vyřešili tak, že celé čtyřicáté číslo prvního ročníku bylo věnováno osobnosti Léona Bloye,¹⁸ který patřil k nejradikálnějším kritikům církevní kolaborace s buržoazií. Připomeňme, že redakční kruh se v podstatě celý hlásil k angažovanému a radikálnímu křesťanství Josefa Floriana, tohoto českého bloyovce, takže v redigovaném periodiku i ve stejnojmenném nakladatelství, jež vydávalo spirituálně laděná zahraniční i domácí díla, se vědomě navazovalo na staroříšské *Dobré dílo*. V roce 1947 Dominik Pecka otiskuje stať *Cesta sociální obnovy*, v níž se spolu s církví přihlašuje k sociální reformě v poválečné ekonomice, ale zároveň dodává, že „*sociální obnova není možná bez reformy mravní*“.¹⁹ V této otázce časopis akceptuje všeobecný příklon české společnosti k sociálně spravedlivějšímu uspořádání, jemuž se ostatně nebránila ani benešovská demokracie.

Militantní levice si byla velmi dobře vědoma argumentační síly básnických skladeb Jana Zahradníčka *La Saletta* (1947) či Vladimíra Vokolka *Národ na dlažbě* (1945), které ve své přesvědčivosti zúročily intelektuální kvas francouzského novotomismu a personalismu a dokázaly abstraktní tomistické argumenty převést v konkrétní básnickou vizi hroutící se evropské moderny,

¹⁰ Pecka, D.: Krédo moderního člověka. In: *Vyšehrad*, 19. 2. 1947, r. 2, č. 5-6, s. 68.

¹¹ K tomu podrobněji Novák, M.: Myšlení Jacquesa Maritaina v bývalém Československu. In: *Salve* (revue pro teologii, duchovní život a kulturu), 2006, r. 16, č. 2, s. 17-28.

¹² Čep, J.: Křesťan a svět. In: *Vyšehrad*, 1. 1. 1947, r. 2, č. 1, s. 1-3.

¹³ Maritain, J.: Křesťanský humanismus. Praha: Universum, 1947. 310 s.; Mounier, E.: Místo pro člověka: manifest personalismu. Praha: Vyšehrad, 1948. 301 s.

¹⁴ Například Mounier, E.: Osobnost a společenství. In: *Vyšehrad*, 5. 3. 1947, r. 2, č. 7, s. 99-101. A také Mounier, E.: Pozor na usměrňovanou kulturu. In: *Vyšehrad*, 19. 2. 1948, r. 3, č. 11, s. 170-171. Obě časopisecky uveřejněné stati jsou převzaty z chystaného překladu knihy *Místo pro člověka*. Manifest personalismu.

Na osobnost Maritainovu se redakce *Vyšehradu* soustředí ještě více; vychází zde celá řada překladů jeho úvah, ale i reflexe a pojednání jeho filozofie. Viz Maritain, J.: Věda a moudrost. In: *Vyšehrad*, 19. 2. 1948, r. 3, č. 11, s. 169-170. Text přeložil Jan Čep. A také Maritain, J.: Krise moderního humanismu. In: *Vyšehrad*, 15. 10. 1948, r. 4, č. 2, s. 22-24.

¹⁵ Např. Gilson, E.: Středověké university. In: *Vyšehrad*, 24. 12. 1947, r. 3, č. 6-7, s. 97-99.

¹⁶ Např. Daniel-Rops: Křesťané prvních dob. In: *Vyšehrad*, 2. 4. 1947, r. 2, č. 10-11, s. 153-154.

¹⁷ Green, J.: Válečné reflexe. In: *Vyšehrad*, 10. 6. 1948, r. 3, č. 19, s. 292-293.

¹⁸ *Vyšehrad*, 9. 10. 1946, r. 1, č. 40.

¹⁹ Pecka, D.: Cesta sociální obnovy. In: *Vyšehrad*, 24. 12. 1947, r. 3, č. 6-7, s. 95-96.

kteřá se chystala abdikovat ve prospěch masového člověka nově nastupující totality. Dodejme, že se v postoji spojily střední a mladá generace katolických umělců.

V dubnu roku 1947 z redakce odchází Aloys Skoumal a redakční rada funguje ve složení Jan Čep, Bedřich Fučík, Emanuel Frynta, Ivan Slavík a Albert Vyskočil; výkonným redaktorem se stává mladý básník Ivan Slavík. Zatímco v prvním ročníku *Vyšehradu* mladá generace jen občas otiskla báseň či zveřejnila recenzi, od druhého ročníku se začíná výrazně podílet na jeho obsahu a koncepci, a to ve dvojím ohledu: ve střetu o generaci a v konfrontaci se Sartrovým existencialismem.

Sartrova přednáška *Existencialismus je humanismus* byla přednesena v Paříži na podzim roku 1945 a vzápětí, v březnu 1946, publikována tiskem. Evropský ohlas byl tak intenzivní, že ještě v roce 1947 vychází v třetím čísle Chalupeckého *Listů*, které je celé věnováno existenciální filozofii, překlad.²⁰ Reakce autorů *Vyšehradu* tedy přichází s jistým zpožděním: teprve v květnu 1947 je otisknuta stať Fredericka C. Coplestona *Co je existencialismus*,²¹ která se snaží poměrně objektivně zprostředkovat základní informace o jednotlivých filozofiích existence, Kierkegaardem počínaje a nevyjímaje Martina Heideggera, Alberta Camuse, J.-P. Sartra i Gabriela Marcela.

Nastalá situace je pro redakci časopisu velmi nekomfortní. Mládež je existenciální filozofií fascinována, a zejména Sartrovým existencialismem. Už proto se jí generace „otců“ musí zabývat. Sartrova anti-esenciální filozofie nutně musela u katolíků vyvolat konfrontační postoj, neboť útočí na koncept „přirozeného světa“ a na novotomistické aspirace katolické moderny. Nebylo možno ji odmítnout apriori, protože existenciální filozofie pracuje s pojmy zkušenost (a konkrétnost situace), mezní postavení člověka, existence a svobodná volba. Obsahy těchto pojmů, tematizující existenciální úzkost, byly některým autorům střední generace důvěrně známy, přinejmenším Janu Čepovi, ale bezpochyby i Bedřichu Fučíkovi, který již v době meziválečné referoval o Guardiniho spisku *Těžkomyslnost a jeho smysl* (1933), ve kterém byla reflektována filozofie dánského myslitele Sorena Kierkegaarda.²²

Vše se soustředilo k otázce, zda střední generace katolických autorů dokáže dát mladé generaci přesvědčivou odpověď na existencialistickou výzvu, zda si svůj „intelektuální dorost“ dokáže duchovně udržet.

Sledujeme-li mladé básníky a kritiky *Vyšehradu*, kteří se navíc ke konci roku 1947 prezentovali na *Večerech mladé poezie* jako sourodá skupina katolických autorů, okamžitě si povšimneme, že jejich básnická zkušenost i postoj ke skutečnosti intenzivně rezonovaly s generačním pocitem, jež se vši pregnantností vyslovila *Skupina 42*: návrat ke skutečnosti, před níž nelze uhýbat budováním estetizovaných konstrukcí, a odmítnutí formálně dokonalých výrazových prostředků poezie třicátých let. Emanuel Frynta mladší v úvaze *O přesvědčivosti básnického výrazu* zdůraznil: „[...] leckterá formální dokonalost, dříve výrazná [...] patří dnes do obecné zásoby básnických rekvizit. [...] Čeho je tedy třeba? Primárního, neprostředkovaného pohledu na skutečnost.“²³ Akcentace skutečnosti v kontrastu s předválečným estetismem nastoluje existenciální tematiku, a proto Ivan Slavík, výkonný redaktor *Vyšehradu*, básník a mluvčí skupiny katolických autorů, ve svých recenzích reflektoval Richarda Weinera a Franze Kafku, tj. spi-

²⁰ Sartre, J.-P.: Existencialismus je humanismem. In: *Listy*, 15. 2. 1947, r. 1, č. 3, s. 419-433.

²¹ Copleston, F. C.: Co je existencialismus? In: *Vyšehrad*, 28. 5. 1947, r. 2, č. 16-17, s. 244-247.

²² Fučík, B.: Poezie těžkomyslnosti. In: Fučík, B.: *Kritické příležitosti II* (eds. V. Binar a M. Trávníček). Praha: Triáda, 2002, s. 33-42. Z Guardiniho spisku B. Fučík znovu čerpá při reflexi Kulhavého poutníka Josefa Čapka (1937): Fučík, B.: *Kniha rozjímavá*. In: Fučík, B.: *Kritické příležitosti II*, c. d., s. 119-122.

²³ Frynta, E.: O přesvědčivosti básnického výrazu. Poznámka k současné poesii. In: *Vyšehrad*, 14. 5. 1947, r. 2, č. 14-15, s. 209-210.

sovatele, v nichž dominovala existenciální motivika.²⁴ V stati *Nejmladší česká poezie* rovněž vyzdvihl básnický talent existenciálního básníka Jiřího Ortena a nešetřil chválou při reflexi Kainarovy sbírky *Nové mýty* (1946), u níž ocenil analytický vhled do mezní situace: „*Tento básník má zálibu v odporných vnitřnostech hmoty, pítvá do morku kostí, s vítězoslávou ukazuje strašlivý rub věcí, tak jako Baudelaire kdysi ukazoval své milé rozkládající se mrchu.*“²⁵ Jiný člen mladé generace, Vladimír Vokolek, ve stati *Soud nad cizincem*²⁶ znovu rozehrál etický problém vraždy, tj. spor mezi prokurátorem a obhájcem v případě Camusova Mersaulta, aby mohl vyslovit hluboké znepokojení i fascinaci nad odvahou, s níž byla smetena ze stolu konvenční „laická morálka“ buržoazního občana a vyhlášena nová zodpovědnost za člověka – nyní již bez Boha a jeho posvěcující autority – zodpovědnost vyplývající z vědomí solidarity s druhým skrze situaci, do níž jsme všichni beze zbytku postaveni.

Vztah mezi existencí a esencí je v existenciální filozofii rozpojen, u ateistických existencalistů dokonce zrušen. Jacques Maritain sice ještě v roce 1947 vydal *Krátké pojednání o existenci a existujícím subjektu*, ale tato kniha již do českých polemik o podoby existencialismů nestihla vstoupit.²⁷ V ní Maritain znovu obnovuje vztah mezi oběma principy tak, že lidská existence se svou životní zkušeností je cestou či branou k poznávání esencí.²⁸ Uvedená myšlenka by bezpochyby mohla silně rezonovat v myšlení českého prozaika Jana Čepa, jehož dílo je postaveno na dvojím kódování: zatímco expozice povídek jsou u tohoto autora založeny na existenciálním ozřejmění situace člověka, syžetové závěry jsou koncipovány tak, aby příběh dospěl k „jádro“, pravdě, řádu, tj. k duchovnímu poznání, jež by bylo možno pojmenovat jako transcendenci lidské existence k esencialitě, k pravdě bytí.²⁹

Potenciál, který byl ukryt v Čepově osobnosti a který hypoteticky mohl zprostředkovat Maritainovo i Marcelovo myšlení mladým lidem, bychom neměli podceňovat. Čepovo působení na mladé katolíky bylo ohromné. Bylo obdobné Halasovu vlivu, který k sobě dokázal přitáhnout tak rozdílné typy jako Jiří Kolář či Jiří Orten. Ostatně to můžeme doložit: autor se intenzivně věnoval mládeži ve své přednáškové činnosti za války a po válce (některé z těchto textů byly zahrnuty do esejistické knihy *Rozptýlené paprsky*, 1946), s mladými lidmi si intenzivně dopisoval (korespondence s Věrou Procházkovou,³⁰ Gertrudou Goepfertovou³¹ či Ivanem Slavíkem).³² Uvedme alespoň ukázkou z listu Emanuela Frynty mladšího z 29. března 1945: „*Čtu Vaše knihy znovu a znovu, neboť Váš pohled na život posiluje v tom, co lze vykonat a napravit, a nedovoluje zoufat pro to, čeho nelze změnit. [...] Pohled s druhé strany smrti je jediný pravdivý pohled. Odtud vidíme vše skresleno, věci vedlejší a malicherné rostou svou blízkostí a je na nás, abychom se uměli dívat přes ně k pravé velikosti. [...] Je to tak krásný pocit naléztí vysloveno to, o čem člověk nekonečně přemýšlí a co ho znepokojuje, tak jednoznačně a s konečnou platností.*

²⁴ Slavík, I.: Dluh nezaplacený. In: Vyšehrad, 1. 1. 1947, r. 2, č. 1., s. 13.

²⁵ Slavík, I.: Nejmladší česká poesie. In: Vyšehrad, 14. 5. 1947, r. 2, č. 14-15, s. 213.

²⁶ Vokolek, V.: Soud nad cizincem (I.). In: Vyšehrad, 26. 11. 1948, r. 4, č. 5, s. 65-67; Soud nad cizincem (II.) In: Vyšehrad, 10. 12. 1948, r. 4, č. 6, s. 87-89.

²⁷ Toto dílo u nás vychází v překladu Karla Šprunka až v roce 2023: Maritain, J.: Krátké pojednání o existenci a existujícím subjektu. Praha: Triáda, 2023. 148 s.

²⁸ Porovnej Šprunk, K.: Maritain a existencialismus [doslov]. In: Maritain, J.: Krátké pojednání o existenci, c. d., 2023, s. 140-141.

²⁹ Komenda, P.: Ideový vývoj Jana Čepa – od novotomistických inspirací ke křesťanskému personalismu. In: Stredo-európske pohľady, 2024, r. 6, č. 1, s. 59-66.

³⁰ Čep, J.: Před námi tma a mráz (dopisy z let 1942–1945). Praha: Torst, 2004. 86 s.

³¹ Fragment Čepovy korespondence s Gertrudou Goepfertovou lze dohledat v Čepově deníku: Čep, J.: V setmělém horizontu. Deník, zápisky a pracovní texty z let 1929–1943 (ed. Petr Komenda). Brno: CDK, 2022, s. 124-127.

³² Dopisy I. Slavíka Čepovi. Uloženo v Literárním archivu Památníku národního písemnictví, fond Jan Čep.

*Byl čas, kdy jsem neměl Boha. Dětská víra byla rozhlodána zdánlivými moudrostmi a skutečná víra dospělého člověka hledala cestu. A tato pouť za Bohem prošla Vaší Poutí a Hranicí stínu.*³³

Čepův význam pro mládež spočíval v tom, že na rozdíl od Maritainovy filozofie jeho cesta od existence k esenci nebyla bezproblémová, takže mohl rozumět fascinaci mladých, a navíc si jako jeden z mála uvědomoval míru poválečného axiologického rozvratu, který opět zasáhl zejména mladou generaci.

Čep také věděl, že dobrat se od existenciální zkušenosti k vědomí řádu není nijak jednoduché. Jak k některým povídkám poznamenali jeho přátelé,³⁴ případně též literární kritika,³⁵ dosažení cíle (esenciality) mohlo být konceptuálně předzjednáno, takže takovéto texty působily poněkud tendenčně. Nebo se autorovi stávalo, že vytčeného cíle nedosáhl skrz takový tvar díla, aby s ním byl jeho tvůrce spokojen. A i když se nakonec podařilo nalézt ústrojně spojení mezi existencí a esencí, časem a věčností, expozicí a koncem textu, vždy šlo o úspěch platný jen pro ten konkrétní případ; s proměnou tvůrčí situace se pootočila perspektiva vidění, takže autor byl znovu a zcela sisyfovsky vržen do bodu nula: platnost uměleckého poznání skutečnosti, ona dosažená jistota, byla stržena časovým proudem, který před umělce položil novou tvůrčí výzvu.

Čep ustavičně znovu prožíval odtrženost existence od esence, a proto v jeho díle dominuje existenciála úzkosti, o níž mluví jako o své rodné sestře. Konkrétně můžeme například doložit, že Čepovu osobnost charakterizuje nesoulad mezi zkušeností víry a abstraktním dogmatem církve, rozpor mezi citem (a prožitkem) a racionálním poznáním: „*Z leckteré stránky je dost obtížné představit si Boha, majícího konkrétní lidskou podobu, [...] – onu směs drobných osobních rysů, skládajících charakter a půvab lidské tvářnosti. Těžko si představit, že bychom pohleděli do očí nějakému člověku a měli si říci: ,Toto je vtělený Bůh.‘ [...] Víme ovšem, že Kristovo tělo po zmrtvýchvstání bylo tělo proměněné, že už nepodléhá fyzickým zákonům našeho kosmu. Ale to všechno víme jenom rozumem a vírou, a naší obraznosti, tomu dítěti bláhovému a všetečnému, se někdy stýská...*“³⁶

Rozpojení konkrétní senzibility, opírající se o nazřenou situaci, a abstraktního racionálního zření Čepa poněkud vzdaluje Maritainově filozofii (výhrady vyslovil např. vůči knize *Degrés du savoir*,³⁷ přestože ji intenzivně studoval a uznával), a přibližuje k myšlení Gabriela Marcela, které klade důraz na propojení myšlení a konkrétní (empiricky uchopitelné) zkušenosti: „*Myšlení, které se neopírá o příklady, vždycky riskuje, že se ztratí ve vzduchoprázdnu [...], postava je jako příklad, který by na sebe vzal tělo.*“³⁸

³³ Xerokopie autografu dopisu je ve vlastnictví pisatele studie. Není známo místo uložení originálu dokumentu.

³⁴ Aloys Skoumal píše Janu Čepovi: „*Přečetl jsem v poslední době hodně povídek a při každé jsem si znovu uvědomoval, že nejdůležitější (a ovšem také nejtěžší) je u nich vždycky závěr. [...] Takže schematicky vzato někdy taková povídka vypadá spíše jako matematická věta, a nikoliv hudební. Nemyslím ani tak na nezbytnou poučku, která tvoří pointu, jako na to, že se určitý výsledek dá přibližně předvídat. Ale když je řešení [...] matematického úkolu nedostatečné, pak, chápeš, kam mířím? Nemá správný výsledek, napsaný jako řešení, k němuž jsme vlastně nedošli, svého oprávnění, aspoň ne v úloze nedořešené. [...] některé kusy v posledním díle se mi zdají nedokončené a jejich závěry mě neuspokojují (Lucie Laurová, Albína Drůzová, zvláště tato druhá).*“ In Blümllová, D. (ed.): *Spiritus agens Aloys Skoumal: Korespondence Aloyse Skoumala s Janem Čepem a Františkem Halasem*. Praha: Torst, 2015, s. 124.

³⁵ „Slovo se stává u Čepa nositelem emoce, [...] vnější osudy hrdinovy nejsou sledovány souvisle a jeho psychický vývoj je dán teprve jako výsledná atmosféra, kterou vyzařují jednotlivé fragmenty, jednotlivá zastavení.“ Franz, J.: *O Janu Čepovi* [1933]. In Franz, J.: *Eseje, kritiky, dopisy*. Praha: Triáda, 2006, s. 46.

³⁶ Čep, J.: *Útržky z deníku*. In Čep, J.: *Rozptýlené paprsky*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 108-109.

³⁷ V dopise Janu Zahradníčkovi z 5. ledna 1945 se Jan Čep zmiňuje o Maritainově knize, s níž si však nevěděl příliš rady: „*Pokoušel jsem se také vlomit stůj co stůj do Maritainových Degrés du savoir; nad nimiž jsem už jednou ztroskotal; a ztroskotal jsem znovu. Čtu tyhle Maritainovy věty jako věty z Holanovy Lemurie: nechápu takřka spojení ani dvou slov za sebou.*“ Trávníček, M. (ed.): *Jan Čep – Jan Zahradníček. Korespondence II*. Praha: Aula, 2000, s. 194.

³⁸ Ricoeur, P. – Marcel, G.: *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999, s. 41-42.

V roce 1947 Jan Čep na zimním Akademickém týdnu 1947 ještě přednesl přednášku *Úzkost a nejistota*,³⁹ v níž navrhl za alternativu vůči Sartrovi právě existenciální filozofii Gabriela Marcela, ale další vývoj byl násilně přerušen politickými událostmi; prozaik je létě 1948 nucen odejít do francouzského exilu, kontakt s domácím publikem je přerušen.

Jakkoli chtěl časopis *Vyšehrad* navázat na meziválečnou éru a obnovit kontinuitu a koncept přirozeného světa, diskuse s existencialismem otevřela palčivou ránu v diskurzivním poli katolické elity (přinejmenším v českém prostředí). Problematika svobodné volby tváří v tvář univerzu, jak ji nastolil Sartre, která již nemá oporu v esenciálním ukotvení, totiž nebyla uzavřena a dořešena, zároveň byla pojata jako klíčový symptom hroutící se moderny. A vzhledem k nastolenému politickému režimu byla spojena s problematikou masového člověka. Důsledky byly enormní.

Přirozený svět, opírající se o Boha-Stvořitele, je ztracen, neboť je ztraceno společenství, které by se o tento axiologický systém opíralo. Zbývá nostalgie po zmizelém řádu (Josef Kostohryz: básnické sbírky z počátku osmdesátých let *Eumenidy*, *Melancholie*), případně je biblická motivika (a Bůh-Stvořitel) nahrazena antickou mytologií a neosobními údery osudu (pozdní poezie Františka Hrubína i Vladimíra Vokolka). Oproti Sartrovi, který svobodnou volbu absolutizoval, však spirituální poezie koncipuje a mapuje (zcela anti-sartrovsky, ale takto i v jisté závislosti na něm) slepotu jedince ve svém zdánlivě svobodném jednání a rozvíjí v různých variacích oidipovské téma, které je v přímé korelaci s odosobnělým Osudem (Vladimír Vokolek, Ivan Diviš, Josef Kostohryz). Oidipovská slepota moderního člověka je umocňována medializací prostoru a zrychlením životního času, ztracený jedinec se stává pouhým voyerovským objektem pro pobavení masového publika, jež nevnímá nic než atomizovanou přítomnost adrenalinovaného zážitku, jehož účelem je zapomenutí na vlastní zapomenutost bytí:

„běží / na očích slepou pásku / snaží se protrhnout / zamotaný do cíle / sám pohyblivý cíl / ostatní závodníci za ním / [...] / Stadion škytl smíchem / plácá se do stehů TEM PO TEM / Pořadatelé ztratili hlavu / jiné naskakují za plotem / TEM PO TEM skandují ten skandál / i za plotem / Nejvyšší čas / aby to skončilo / Bezhlaví bezhlavě střílejí / nabitými pistolemi po něm / ale patrony jsou slepé / každý výstřel novou / fraškou slepého startu místo aby to skončilo / pořád to začí... / No už má dost“. (Vokolkova báseň *Oidipus* z básnické sbírky *Mezi rybou a ptákem* z roku 1967).⁴⁰

Křesťanští intelektuálové jsou tedy nuceni se vyrovnat se světem po Sartrovi, což znamená, že Sartrova vize musí být zahrnuta i do křesťanské reflexe. Sartrova výzva tak zůstává v jistém smyslu platná i pro současného křesťana, neboť ten musí hledat odpověď na otázku, jak obhájit vyznávané hodnoty v současné situaci, ve které již nejsou obecně sdíleny společenstvím a z níž není možno se samozřejmostí poukázat na jejich zdroj: Boha-Stvořitele.

³⁹ Čep, J: Umění a milost (ed. M. Trávniček). Brno: Vetus Via, s. 83-91.

⁴⁰ Vokolek, Vl.: Mezi ohněm a vodou. Spisy, sv. 6 (eds. J. Šulc a J. Med). Brno: Atlantis, 1998, s. 34-35. Sbírká *Mezi rybou a ptákem* vyšla jako součást stejnojmenného výboru v *Mladé frontě* v Praze roku 1967.

Catholic Intellectuals In the Time of Crisis and the Magazine Vyšehrad: Years 1945–1948

Petr Komenda

In our study we analyzed four editions of the post-war magazine Vyšehrad (1945-1948). We observed how the philosophical trends of the time (existentialism, personalism) determined the debate of Catholic intellectuals within the magazine. These intellectuals were thus forced to cope not only with the growing Stalinist ideology, but also with the trend of Sartre's influence on the young post-war generation. We find that both generations had to shift their attention from defending the Christian tradition to the anti-essentialism of Sartre's existential philosophy, and that despite their proclaimed disagreement with his views, they took up some of his themes (anxiety, nothingness, freedom of choice) to which they began to seek an adequate response, conditioned by Christian personalism. However, this search for an answer was put to an end by the authorities: the magazine was stopped by the Communist authorities and ceased publication in December 1948.